50e ANNÉE (5e série) N° 9 2 MARS 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* pourrait-il donner réponse au problème soulevé par les lignes suivantes de l'encyclique *Casti Connubii* (VIIIe partie, Erreurs et vices) ?

« Il n'est certes pas permis que des hommes, d'ailleurs capables de se marier, dont, après un examen attentif, on conjecture qu'ils n'engendreront que des enfants défectueux, soient inculpés d'une faute grave s'ils contractent mariage, encore que souvent le mariage doive leur être déconseillé. »

Quelles tares sont plus particulièrement visées ? Comment concilier le « bonum castitatis nupturientium » et le « bonum prolis » ?

R. — A l'objection vieille comme le monde, mais sans cesse renouvelée dans sa forme, qui consiste à opposer deux lois de la morale chrétienne : celle de la continence et celle de la fécondité, l'apôtre S. Paul a répondu, avec autorité, d'un mot particulièrement vigoureux : « *Melius est enim nubere quam uri.* Il vaut mieux, en effet, se marier que de brûler. » (I Cor., VII, 9). Le mariage est donc préférable au feu des passions.

Relisons d'abord le passage qui, dans l'encyclique *Casti Connubii,* donne lieu à la difficulté qui nous est soumise : « Il n'est certes pas permis que des hommes d'ailleurs capables de se marier, dont, après un examen attentif, on conjecture qu'ils n'engendreront que des enfants défectueux, soient inculpés d'une faute grave s'ils contractent mariage, encore que, souvent, le mariage doive leur être déconseillé. »

Pour en saisir toute la portée, il est utile de le replacer dans le contexte. Il vient à l'appui d'une grande et forte vérité que le Souverain Pontife entend rappeler, savoir : que l'Etat n'a pas le droit, que voudraient lui attribuer les eugénistes, d'interdire le mariage et la procréation à des hommes personnellement aptes à se marier, sous prétexte qu'ils risquent d'engendrer des enfants défectueux, et encore bien moins de leur imposer, de gré ou de force, l'intervention médicale qui les priverait à jamais de la faculté de procréer. Agir de la sorte, ce serait oublier « complètement que la famille est plus sacrée que l'Etat, et que, surtout, les hommes ne sont pas engendrés pour la terre et pour le temps, mais pour le ciel et l'éternité. » Et alors voici l'impasse. Il faudra laisser contracter mariage à des sujets qui risquent de mettre au monde une progéniture tarée : c'est compromettre la race. Que devient le *bonum prolis ?* Il est frustré. D'autre part, imposer la continence dans le mariage, ou le célibat en interdisant le mariage, afin de ne pas nuire à la descendance, c'est imposer un joug pesant à la faiblesse humaine et l'exposer aux graves désordres de l'incontinence. Que devient le *bonum castitatis ?*

Pour lui donner une réponse adequate, le problème serait à reprendre de loin. Nous nous bornerons aux éléments essentiels de la solution, en rappelant les principes qui dominent le débat engagé entre la morale chrétienne, d'une part, et la science de l'eugénisme, d autre part.

Le mariage est une fonction de nature, *officium naturæ.* Normalement, tout homme est appelé à procréer, tant afin de pourvoir à son propre remplacement sur la terre que d'assurer la permanence et le progrès de l'espèce humaine en transmettant la vie selon l'ordre providentiel du Créateur : « *Crescite et multiplicamini,* croissez et multipliez-vous. » Toutefois, si chaque homme a reçu de la nature les organes instruments nécessaires de la génération, il ne s'ensuit pas qu'il soit obligé personnellement de contracter mariage et d'en faire usage. L'ordre du Créateur est général et s'adresse à la communauté prise dans son ensemble. Chaque individu a le droit de se marier pour procréer, mais il reste libre d'user de son droit ou non, de se marier ou de ne pas se marier. Parfois, ce sera pour une fin plus noble qu'il sacrifiera volontairement son droit : le prêtre et le religieux renoncent au mariage et aux joies de la famille pour vouer à Dieu et aux œuvres de charité leur vie tout entière dans le célibat.

Le droit de l'individu à se marier lui est donné par la nature. Qui donc alors pourrait le lui enlever ? Personne, pas même la société ou l'Etat. Car la société, postérieure à l'individu, n'a reçu de Dieu son existence que pour protéger le droit des individus, non pour le détruire. Toute loi humaine par conséquent qui attenterait au droit de l'homme touchant le mariage serait injuste. Par exemple, interdire aux pauvres de se marier serait une flagrante injustice. C'est pourquoi, négligeant les raisons alléguées par les eugénistes pour légitimer le geste de l'Etat qui interdirait le mariage à telle ou telle catégorie de personnes, le Pape répond directement par une fin de non-recevoir en rappelant, pour la proclamer à nouveau, l'incompétence de l'Etat en pareille matière.

Cependant il faut distinguer entre le droit lui-même et l'exercice du droit. Le droit étant reconnu, l'usage en peut être réglementé et doit l'être tant par la raison que par des lois positives émanant de l'autorité compétente. — La raison d'abord dicte à l'homme un usage légitime de ses droits. Il doit en user humainement, c'est-à-dire d'une manière conforme à sa nature d'être raisonnable. Or, les droits sont limités par des devoirs, envers Dieu, envers les autres hommes, envers soi-même. Qui déterminera les limites d'un bon usage ? La raison, qui est, on le sait, la règle prochaine de la moralité des actes humains. — Et à son secours viendront les lois positives, divine, ecclésiastique, civile, interprètes, chacune dans sa sphère, de la loi naturelle. Ainsi la loi divine réglementera le mariage quant à son unité et son indissolubilité : un seul homme uni à une seule femme jusqu'à la mort de l'un des deux. Les lois humaines, pour le bien même de l'espèce, interdiront le mariage entre certaines personnes en promulguant des empêchements dirimants. Elles ne font en cela que rendre explicites et efficaces les données de la loi naturelle mises en lumière par la sage raison.

Et voici que se présente plus précis le doute qui nous est soumis, et aussi l'objection faite au nom de l'eugénisme. Ne faut-il pas interdire le mariage, et à ceux qui sont mariés l'usage du mariage, quand ils risquent d'engendrer une progéniture défectueuse ? La raison n'approuve-t-elle pas une telle interdiction ? Et si elle l'approuve, comment admettre qu'ils ne fassent pas une faute grave, ceux qui contractent mariage en de telles conjonctures ?

Ils ont beau jeu, semble-t-il, pour défendre leur thèse, ceux qui en appellent au bien de l'enfant. Leurs arguments sont séduisants avec la part de vérité qu'ils contiennent, surtout quand ils s'adressent à des auditeurs bien disposés à les écouter, sous l'emprise des passions du luxe et du plaisir. Il faut en déceler l'erreur et le venin.

Que disent les eugénistes païens ? Nous disons « païens, » pour englober sous un nom générique tous ceux qui sont en cette question nos adversaires, matérialistes pour la plupart qui pour le moins font abstraction de la pensée chrétienne. Car nous, catholiques, nous sommes aussi, comme on le verra, des eugénistes prêchant aux procréateurs le devoir d'engendrer de manière à mettre au monde une progéniture viable et saine, partant de se modérer dans l'usage du mariage, parfois jusqu'à s'en abstenir. — Bref, les eugénistes païens, pour limiter le devoir de la fécondité dans le mariage, en appellent aux faits constatés par la science médicale, à la propagation des tares physiques et morales des procréateurs jusque dans une descendance éloignée. A les en croire, il faudrait interdire le mariage ou son usage aux syphilitiques, aux tuberculeux, aux alcooliques, aux lépreux, aux goutteux, aux convalescents, aux surmenés, à tous ceux qui sont contaminés par une maladie contagieuse, spécialement de nature vénérienne, ou affectés par une tare mentale. Ces maladies se transmettent, d'après eux, très facilement non seulement à l'autre époux, mais encore à l'enfant qui naît de leur union. Se marier dans ces conditions, c'est faire deux malheureux. N'est-ce pas une injustice à l'égard du conjoint, et un manque de charité à l'égard de l'enfant qu'on va jeter dans l'existence anormal et malheureux ?

Que faut-il répondre ? D'abord que les tenants de cet eugénisme exagèrent. S'il est des médecins, comme le professeur Pinard, qui excluent de la procréation nombre de ceux que nous citions plus haut, il en est beaucoup d'autres qui sont d'un avis contraire. Le professeur Jules Monges écrit notamment dans une conférence donnée à l'Association du Mariage chrétien : « Parmi les infections chroniques, la syphilis, que j'ai étudiée et qui constitue une contre-indication absolue, est pratiquement la seule qui menace directement la progéniture. La tuberculose elle-même, qui apparaissait autrefois comme le type de la maladie héréditaire, est considérée aujourd'hui comme exceptionnellement transmise de la mère à l'enfant qu'elle porte. Si l'on rencontre si souvent des tuberculeux chez les enfants, c'est parce qu'ils ont été contaminés après leur naissance [1]. » Passe donc pour la terrible syphilis, mais grâce pour le reste.

D'autre part, les conclusions actuelles de la science n'ont pas encore la garantie de la certitude, puisqu'elles sont controuvées par un certain nombre de faits. Il n'est point rare de rencontrer des enfants sains de corps et d'esprit issus de parents maladifs ou contaminés. Or on ne saurait se baser sur des conjectures et des hypothèses pour formuler des lois prohibitives aussi graves que celles dont il s'agit. Et cela le texte de l'encyclique ne manque pas de le relever : « Il n'est pas permis que des hommes... dont, après un examen attentif, *on conjecture* qu'ils n'engendreront que des enfants défectueux... »

Mais le grand vice de l'argumentation des eugénistes est plus profond et lié à la conception qu'ils se font et qu'ils enseignent de la vie. Matérialistes, ils jugent les actes de l'homme en fonction de la vie présente, placent le bonheur et la fin dernière de l'homme sur cette terre. Evidemment ils sont de parfaits logiciens, quand, partant de ce principe, ils concluent pratiquement aux moyens de jouir ici-bas. La limitation des naissances par le malthusianisme pour alléger les charges familiales sans restreindre le plaisir des procréateurs de la génération présente, le néant préféré à la vie pénible pour l'enfant de l'avenir rentrent bien dans le plan de leur doctrine. Ils pensent assurer par ces moyens le maximum de jouissance sur la terre aux êtres qui passent. Et pour être entendus, ils cachent le venin de leur

[1] Cf. *L'Eglise et l'eugénisme*, p. 140.

perversité sous le voile de la philanthropie. Sous prétexte d'améliorer la race humaine, ils la ravalent au rang des animaux dont l'éleveur fait la sélection pour obtenir le grand prix à un concours. C'est pourquoi le Pape s'écrie : « Tous ceux qui agissent de la sorte oublient complètement que la famille est plus sacrée que l'Etat, et que, surtout, les hommes ne sont pas engendrés pour la terre et pour le temps, mais pour le ciel et pour l'éternité. » Ce n'est pas à faire de beaux corps bien bâtis que tend l'idéal de l'humanité, mais à former des âmes vertueuses conquérantes de la vie éternelle. Il y a, entre les eugénistes matérialistes et les moralistes chrétiens catholiques, toute la distance de la terre au ciel. On pourrait dire avec vérité que ce qui les sépare, c'est toute la question religieuse.

Est-ce à dire que le moraliste chrétien se désintéresse de l'eugénisme, du bien temporel, de la santé corporelle des hommes ? Bien au contraire, il est eugéniste au premier chef. Car il pense avant tout, avec l'Eglise catholique, que le mariage est fait pour perpétuer la race humaine, destinée à peupler d'élus le ciel du bon Dieu, et que partant il vaut mieux poser l'acte qui donnera naissance à un élu que de s'en abstenir. L'existence vaut mieux que le néant, même l'existence dépourvue des conditions de bonheur terrestre. Le plus grand mal qu'on puisse faire à un enfant, c'est de l'empêcher de naître. Le plus grand mal qu'on puisse faire à la société, c'est de la priver des naissances qui lui donneraient des sujets. Le plus grand mal qu'on puisse faire à la gloire de Dieu, c'est de la limiter ou de l'éluder par égoïsme ou charité mal entendue, en limitant ou éludant la mise en route vers le ciel des futurs élus. Sans doute encore, une âme dans un corps robuste et sain est plus avantagée à un certain point de vue, mais il n'est pas vrai que dans un corps débile on ne rencontre point d'âmes vigoureuses, vertueuses, douées de génie, héroïques parfois, et en tous cas capables de glorifier Dieu éminemment, précisément en fonction même de leurs souffrances corporelles, qui bien acceptées et utilisées leur valent un poids de gloire incommensurable. Limiter le devoir de la fécondité et interdire le mariage sous prétexte, non de certitude, mais de risque seulement conjecturé, qu'on donnerait naissance à des enfants mal conformés, chétifs ou débiles, bref, anormaux, c'est une erreur préjudiciable au bien commun.

On dira que la société n'a pas besoin d'anormaux, et qu'ils seront une charge pour elle. Outre que ces anormaux sont hypothétiques, leur nombre réel ne saurait faire redouter les charges qu'ils sont susceptibles d'imposer. Ils donneront, au contraire, à la société l'occasion de pratiquer la vertu de charité. Leur présence rappellera au monde, qui semble l'ignorer, la gravité du péché, puisque Dieu l'a puni par de si terribles châtiments qui en sont la conséquence sur cette terre. Elle suscitera les dévouements des âmes qui, par amour de Dieu, vouent au service du prochain souffrant le meilleur de leur cœur et de leur vie. Le mal social ne sera pas si grand qu'il mérite, pour être supprimé ou atténué, qu'on interdise par des mesures générales excessives la possibilité d'un plus grand bien, du seul vrai bien qui demeure : la gloire de Dieu pour l'éternité.

Bref, le moraliste chrétien pense avec le Pape qu'on ne saurait incriminer de faute grave le sujet, capable par ailleurs, qui se marie malgré la conjecture d'une progéniture défectueuse pour fruit de son mariage.

Il le pense parce qu'il raisonne de la façon suivante : Il y a péché mortel là où il y a violation de l'ordre essentiel. Or l'exercice d'un droit n'implique pas en soi contrariété avec l'ordre essentiel. Donc, à exercer son droit, l'homme capable de se marier ne commet pas de péché mortel.

La majeure est expliquée dans les manuels de morale au traité du péché, et assez évidente d'elle-même. La mineure trouve sa preuve dans l'axiome du droit : « *Qui utitur jure suo non facit injuriam.* Qui use de son droit ne fait pas d'injure » ; et dans la définition même du droit : « *Facultas moralis et inviolabilis aliquid habendi, faciendi aut exigendi.* » Or, que l'homme ait le droit de se marier, nous l'avons dit, et c'est assez prouvé : cela découle de ce fait que le Créateur l'a doté de la faculté d'engendrer. En usant de son droit, il marche dans la ligne tracée par le Créateur ; en se mariant, il se soumet à l'ordre voulu de Dieu, à l'ordre essentiel établi pour le gouvernement du monde et la propagation du genre humain : l'homme est fait pour se marier ; engendrer est une fonction de sa nature.

A ce raisonnement de fond, le moraliste, le casuiste en particulier, en ajoute un autre, moins métaphysique, mais davantage à la portée de l'adversaire. Le voici. Le mariage (pour le célibataire) et l'acte du mariage (pour les époux) sont une cause à double effet : l'un bon, l'autre mauvais. L'effet bon, c'est le *remedium concupiscentiæ ;* l'effet mauvais, c'est la progéniture dégénérée. Or, une telle cause peut être posée sans péché aux conditions suivantes exprimées ainsi par les théologiens : « Il est permis, moyennant une bonne intention, d'accomplir un acte nullement mauvais en lui-même, mais qui entraîne un effet mauvais, s'il s'ensuit immédiatement un bon effet, impliquant une raison d'agir proportionnellement grave. »

Faisons donc au cas présent l'application de la mineure et voyons s'il réalise les conditions indiquées.

La bonne intention n'est pas discutable dans celui qui veut user de son droit pour sauvegarder ses intérêts spirituels et temporels. Intérêts spirituels : sa vertu de chasteté et le salut de son âme. Intérêts temporels : par exemple, se constituer un foyer et une descendance qui héritera de son nom et de ses biens.

L'acte qu'il s'agit de poser : le mariage, suivi

de l'acte conjugal, n'est nullement mauvais en lui-même, mais bon, conforme aux lois de la nature.

Le bien qui en découle n'est pas douteux : c'est l'apaisement des passions charnelles, les plus tyranniques pour la nature humaine, et précisément pour lesquelles le mariage est l'antidote, le remède préconisé par l'Apôtre S. Paul : « *Dico autem non nuptis, et viduis* : ... *quod si non se continent, nubant ; melius est enim nubere quam uri.* A ceux qui ne sont pas mariés, et aux veuves, je dis : ... s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient. Il vaut mieux en effet se marier que de brûler. » (I Cor., VII, 8-9). Le bien encore, c'est, nous l'avons dit plus haut, la vie, qui vaut infiniment mieux que le néant, donnée à des êtres qui glorifieront Dieu et seront capables d'être utiles à leurs semblables, ne fût-ce que par leurs souffrances et leurs prières, si ce n'est par leur génie, leurs travaux, leurs ressources intellectuelles et morales.

A côté de cela, le mal qui découlera de l'acte posé est un mal hypothétique, incertain, peu probable, seulement conjecturé ; un mal, nous l'avons dit, qui surnaturellement envisagé peut tourner au plus grand bien de celui qui en sera affligé et devenir une source de mérites tant pour lui-même que pour la société ; un mal qu'il est possible de prévenir souvent, de soulager s'il arrive, et parfois même de guérir ; tout compte fait, un mal accidentel et tolérable. Alors, mis en regard du bien certain que procure le mariage, le mal qui est susceptible d'en découler vaut-il la peine qu'on lui donne une telle importance, et qu'on s'y arrête avec une insistance marquée pour décréter les sévères interdictions qui sont propres à l'eugénisme, pour aller jusqu'à contester à des hommes aptes par ailleurs au mariage le droit même de se marier ? Non, certainement. Le mal possible est largement compensé par le bien réel, certain, qui découle du mariage. C'est pourquoi, il faut conclure : le mariage, pour les sujets visés, est permis, et il est en soi exempt de faute grave.

Le mariage est permis. Voilà notre conclusion en accord avec les paroles de l'encyclique. Est-ce à dire que nous méprisons « la conjecture », résultant de « l'examen attentif », qui éveille le spectre des maux possibles pour la descendance issue du mariage contracté en de telles conjonctures ? Certes, non. Et l'encyclique, dans sa haute sagesse, ne manque pas d'en tenir compte, car après avoir formulé le principe de la liberté du mariage, du droit au mariage, elle ajoute aussitôt le correctif dicté par la prudence : « encore que, souvent, le mariage doive leur être déconseillé. »

Déconseillé ? oui. Mais à ne pas suivre un conseil il n'y a point péché comme à enfreindre une défense. Le conseil laisse la liberté d'agir, encore qu'il puisse y avoir imprudence à ne pas le suivre. Mais alors la faute qui laisse intact l'ordre essentiel n'est plus une faute grave. La moralité de l'objet étant sauve, il reste celle des circonstances, mais elle est seulement accidentelle, et déjà ne touche plus la question que par voie d'incidence. Ce n'est pas celle-là qui fait l'objet du présent litige, mais la moralité *ex objecto.* Or, pourrait-il y avoir, relativement à l'objet, faute vénielle à se marier ou à user du mariage ? L'encyclique n'en dit rien : elle ne l'affirme ni ne le nie. elle en fait abstraction. Mais il est facile de l'admettre, car user de son droit n'est pas toujours opportun. Que le sujet cède à une convoitise, à un penchant déréglé, il commet une faute, vénielle seulement toujours pour la raison qu'il n'a pas bouleversé l'ordre essentiel des choses établi par Dieu. Les époux qui accomplissent l'acte conjugal avec quelque dérèglement qui pourtant ne bouleverse point son essence ni ne compromet sa fin, en usant de leur droit, font une faute vénielle. De même le célibataire qui pourrait sans trop de peine garder la continence pèche véniellement en usant de son droit de contracter mariage.

Bref, le mariage permis, ainsi que son usage, sera déconseillé aux sujets chez lesquels il risquerait d'entraîner quelque conséquence fâcheuse. Il le sera pour les raisons que faisaient valoir les eugénistes. La perspective d'une progéniture mal conformée, maladive, peu saine, étant donnée la faiblesse humaine, n'est pas de nature à favoriser la grande et sainte loi de la fécondité. Les époux, en vue d'éviter des maux possibles, seront tentés d'user du mariage contre les lois de l'honnêteté et de la chasteté conjugales, et le mariage qui pour eux devrait rester remède à la concupiscence, dans lequel ils devraient trouver la paix, la joie que donne la famille, en attisant leur convoitise doublera leur tourment. La tentation évitée dans le célibat se retrouvera plus forte dans le mariage. Les charges plus lourdes occasionnées par la maladie transfusée avec le sang des générateurs grèveront le ménage au delà de ses forces, l'obligeant peut-être à recourir à la charité privée ou à l'assistance publique. Perspectives d'un ménage où le bonheur rêvé ne viendra point s'asseoir, voilà qui n'est point pour engager des jeunes gens à contracter mariage. Ce sont là les avertissements que donnent les parents, instruits par l'expérience de la vie, à leurs enfants à la veille de leur mariage. S'inquiéter des conditions qui assureront un bon ménage, notamment de la santé des futurs époux, voila certes un eugénisme bien compris que l'Eglise approuve. Ne vous mariez pas, dit-elle, si vous n'êtes pas en mesure de supporter vaillamment les charges du mariage, si pour vous le fardeau trop lourd à vos faibles épaules doit les faire plier sous le joug, si vous risquez de compromettre le salut éternel de votre âme en vous dérobant au devoir, en pactisant avec le mal, en accordant à vos passions les plaisirs défendus. Non, ne vous mariez pas, si vous ne pouvez boire le calice qui vous est présenté : ce sera sagesse ; mais pourtant, si le célibat vous est plus pénible encore, alors, comme pour une maladie imminente et grave qu'on veut conjurer,

prenez le remède préventif : mariez-vous. C'est, du reste, votre droit, et le conseil de l'Apôtre : « Mieux vaut le mariage que le feu des passions. » Car aux maux certains, corporels et spirituels, individuels et sociaux, qu'entraîne l'incontinence du célibataire, le mariage, surtout avec la grâce que confère le sacrement, oppose des biens indubitables, encore qu'ils puissent être mélangés de quelques maux accidentels.

Qu'on ne dise pas que c'est là retomber de Charybde en Scylla, et que les mêmes inconvénients se retrouveront dans le mariage, quand il s'agira d'en user. Ce serait oublier qu'il y a dans l'état même du mariage une continence à observer. Le mariage n'est pas fait pour satisfaire la passion de la chair. La chasteté conjugale est une vertu qui modère l'exercice même des fonctions ordonnées par la nature à la propagation de l'espèce humaine. Cette vertu a sa règle ou sa mesure, *medium virtutis,* fixée par la raison. Elle réprouve les excès comme les défauts : les excès du sujet qui se laisse entraîner par sa passion, son égoïsme, et exige de son conjoint le *debitum* dans des circonstances que la raison désapprouve, les défauts de l'époux qui se dérobe aux légitimes demandes. C'est la tempérance appliquée aux relations conjugales. C'est ainsi, par exemple, qu'elle impose la continence au mari à certaines périodes où l'acte sexuel mettrait en danger la santé de l'épouse. Pareillement, elle imposera l'abstention des relations conjugales dans tous les cas où la santé de l'un ou l'autre des époux, ou même de l'enfant éventuel, serait gravement compromise. Tant qu'un époux atteint par exemple de maladie contagieuse risque de contaminer son conjoint, la raison lui commande de s'abstenir. Mais ces abstentions dues à la maladie, comme les autres, rentrent dans l'usage normal du mariage, usage variable avec les sujets, selon leurs aptitudes. Ce n'est pas l'instinct de la chair qui doit commander, mais la raison, et pour un chrétien la raison éclairée par la foi.

On dira : « Mais si le danger créé par les relations conjugales allait jusqu'à l'imminence de la mort, et s'il devait être perpétuel, interdirait-il pour jamais l'usage du mariage ? » Oui, dans ces conjonctures. L'héroïsme s'impose quelquefois avec l'urgence d'un devoir très grave. Il en est ainsi sur le champ de bataille de la vie. Mais il faut reconnaître que de telles conjonctures sont très rares exceptions, et que l'héroïsme est toujours quelque chose d'extraordinaire. Or, ce n'est pas sur les situations extraordinaires que se base un législateur pour promulguer sa loi, mais sur ce qui arrive communément. C'est pourquoi la loi de la chasteté conjugale qui modère selon la raison l'acte sexuel, encore qu'elle fasse sentir son joug à la passion la plus sensible, n'est pas une loi d'héroïsme extraordinaire, mais simplement de vertu austère, rationnelle, éminemment propre à protéger le droit des époux et le droit de l'enfant. L'usage normal du mariage, conforme à l'ordre rationnel, toutes circonstances envisagées, procurera donc à la nature, soit en lui accordant, soit en lui refusant, bref, en modérant l'acte sexuel, ce qui lui convient le mieux, son bien, qui dans un temps donné sera tantôt la continence, tantôt la progéniture.

Ainsi le mariage sauvegarde à la fois la chasteté des époux, *bonum castitatis,* et la naissance des enfants, pour lesquels l'existence vaut mieux que le néant, *bonum prolis.* Ce qu'il fallait démontrer. Au surplus la question suivante va le mettre encore en lumière.

Q. — L'*Ami* voudrait-il me donner son appréciation sur ce texte que je lis dans le livre du P. Plus, S. J., *Face au Mariage* (Editions *Spes,* p. 36, en note) : « Le P. Perroy dit : Si l'expérience des deux époux leur a montré ou leur fait croire que telle privauté (il s'agit ici des marques d'affection intimes et prolongées que les époux peuvent se permettre même quand pour une raison grave ils ne veulent pas user du mariage afin d'éviter d'avoir d'autres enfants) *peut être prise sans danger d'être suivie de l'effet dernier, cette privauté est permise,* et dans ce cas, l'effet dernier non recherché directement viendrait-il à se produire, que la chose devrait être considérée comme accidentelle » *(Cana de Galilée,* Aux fiancés et aux époux chrétiens, Vitte, p. 19). »

Cette doctrine bien comprise permettrait aux époux d'entretenir une vie conjugale sans danger de fautes graves et aussi sans danger d'augmenter une famille dont ils se croient en droit de restreindre le nombre pour des raisons graves, qui ne sont certes pas chimériques à l'heure actuelle où l'entretien et l'éducation d'un enfant représentent un capital.

De cette façon, si le premier but du mariage n'est pas atteint *(generatio prolis),* du moins le second (l'aide mutuelle, *sedatio concupiscentiæ)* est à peu près atteint sans faute.

Mais cette doctrine, quoique séduisante et pratique à certain point de vue, ne risque-t-elle pas d'entraîner à certains abus ? Et je voudrais savoir ce qu'en pense l'*Ami.*

R. — La phrase citée ne mérite aucun reproche. Le P. Perroy avant de l'écrire, et le P. Plus avant de la citer, en ont bien mesuré toute la portée. En termes précis, elle énonce un point de doctrine très délicat, et lue attentivement ne saurait exciter l'étonnement d'un esprit averti.

Dans le but d'entretenir entre eux une forte et mutuelle affection, les époux ont le droit de s'en donner des marques. Ils en ont le droit parce qu'ils ont le devoir de s'aimer. Or l'amour s'entretient par le moyen des témoignages d'affection, comme les caresses, les embrassements. Ordonnés à cette fin, qui est la fin secondaire du mariage, l'aide mutuelle, les témoignages d'affection sont légitimes. Ils rentrent dans l'ordre des droits et devoirs réciproques des époux.

Mais voici le point sensible. Caresses intimes et prolongées risquent fort d'éveiller l'instinct passionnel, de provoquer dans la chair des émotions que la volonté ne pourra contenir, n'ayant pas sur le sens de la génération un pouvoir despotique, mais politique. La chair en émoi poursuivra jusqu'à son achèvement le processus de l'activité mise en branle, en faisant retentir jusqu'au fond de

l'être la sensation de plaisir inhérente à l'acte sexuel. Si les époux suivant l'invitation des sens, volontairement, d'un commun accord, consomment l'acte conjugal, il n'y a rien à dire, sinon qu'ils usent de leur droit, agissent bien, et recueillent légitimement la jouissance attachée à l'acte procréateur.

Mais si, pour des raisons graves, — et certes ils peuvent en avoir, — ils ont décidé de ne pas procréer, de garder la continence, de ne pas user de leur droit et de s'abstenir de l'acte procréateur, ont-ils encore le droit de poser des actes qui normalement aboutissent à l'*effusio seminis,* et partant les mettent en péril de pollution ? La question est à résoudre avec les règles générales données par les moralistes touchant le danger de pécher.

Les privautés dont il s'agit : *oscula, amplexus, tactus manuales, applicatio genitalium, etiam penetratio vasis feminei,* sont l'ordinaire préparation à l'acte générateur, *ad effusionem seminis,* qui en est le normal achèvement. D'elles-mêmes elles y tendent comme toute préparation tend à son achèvement, toute action à sa perfection. Cette tendance crée le danger. Mais ce danger pourtant n'est qu'un danger, c'est-à-dire un mal qui menace. Arrivera-t-il ou n'arrivera-t-il pas ? Est-il certain, probable ou problématique ? Est-il prochain ou éloigné ? Selon l'occurrence, la réponse sera différente.

Les moralistes disent à quelles conditions il est permis de s'exposer à un mal, et à quelles conditions il est permis de poser un acte à double effet. Selon la gravité, l'imminence, la certitude du mal, ils fixent la gravité de la raison requise pour en poser la cause. Or, qui peut dire ici mieux que l'expérience même des époux l'imminence, la certitude, ou seulement la probabilité, la possibilité, d'une pollution conséquente à leurs privautés ? Nous, nous raisonnons comme des philosophes en chambre, quand nous déclarons le danger. Quand il s'agit de le qualifier pour un individu déterminé, nous manquons des meilleures données du problème, celles de l'expérience. Car le danger est variable avec les tempéraments, les dispositions subjectives. L'un est d'une émotivité telle que le moindre attouchement déclanche dans son organisme une réaction qui va jusqu'à l'achèvement : un simple serrement de main lui provoque une pollution. L'autre, au contraire, peut supporter, sans être ému au delà d'une sensation bénigne, des privautés très intimes. Bref, ce qui pour l'un est un danger ne l'est pas pour l'autre. Rien de plus relatif. Par conséquent, impossible de déterminer une règle générale concrète, identique pour tous. Tel devra s'interdire des actes qu'un autre pourra se permettre sans danger. L'expérience du passé, l'habitude acquise, pourront modifier dans un cas particulier les règles ordinaires données *in abstracto.* Il faut donc en tenir compte *in concreto.*

Si donc l'expérience des époux leur a démontré que telle privauté peut être prise par eux sans danger d'aller jusqu'à l'effet dernier, de s'achever dans une pollution, ils peuvent se l'accorder. Elle est licite parce que d'une part elle rentre dans l'ordre des témoignages d'affection *ad fovendum amorem,* et qu'elle est avérée sans danger d'autre part, au moins sans danger probable. La raison qui la motive et le bien qui en résulte sont suffisants pour compenser le danger seulement possible. La conscience des époux ainsi formée, bien formée, leur permet d'agir sans crainte de péché.

Mais supposons qu'à l'encontre de leurs prévisions, des certitudes acquises par leur expérience, les époux, contre leur gré, éprouvent le phénomène redouté. Sont-ils coupables d'en avoir posé la cause ? Non, puisqu'ils avaient une raison suffisante pour la poser. Le phénomène redouté est bien pour eux *præter intentionem.* Or, ce qui est *præter intentionem* n'entre pas dans le domaine de la moralité, n'est pas imputé à péché. S'étant ainsi produit *præter intentionem,* contrairement à ce qui arrive d'ordinaire, *teste experientia,* pour ces époux, il est donc juste de déclarer cet effet accidentel. La phrase du P. Perroy rend donc bien le son de la vérité.

L'assertion porte également ces mots : « si l'expérience... *leur fait croire...* » — Passe, dira-t-on, quand elle « leur a *montré* que telle privauté peut être prise sans danger. » Mais n'est-ce pas trop dire que d'ajouter : « ou leur fait croire ? » — Eh bien ! non encore, ce n'est pas sortir de la vérité. Car on sait qu'une conscience certaine, seule règle de la moralité de nos actes, peut n'être pas vraie, c'est-à-dire concorder avec la vérité objective. C'est le cas de la bonne foi d'une conscience erronée. Or, on le sait, le péché matériel qui en est la conséquence ne grève pas la conscience. Il se peut donc que, confiants dans l'expérience, les époux se soient trompés de bonne foi sur leurs propres dispositions, sur leur résistance à l'émotivité de leur tempérament, et que sincèrement ils n'aient pas cru au danger. En ce cas encore, il faudra les excuser de péché. Mais l'accident, ajoutons-le, leur servira de leçon pour l'avenir.

Cette doctrine *bien comprise* peut rendre service aux époux qui désirent, pour des raisons légitimes, limiter le nombre de leurs enfants et doivent par ailleurs se prêter l'aide mutuelle de l'affection conjugale. Ils pourront, sans faute, dans ces privautés intimes trouver le juste apaisement de leurs désirs. Mais l'illusion des époux n'est-elle pas à redouter ? C'est là une autre affaire. Aussi le R. P. Plus dit très sagement : « Seule question qui importe, la loyauté. »

Le confesseur s'inquiétera donc de la loyauté de ses pénitents. Là où l'intérêt est en jeu, et plus encore la passion du plaisir charnel, il est si facile de caresser l'illusion, de se créer des raisons excusantes, de solliciter doucement la vérité dans son propre sens, de croire aux accidents ! Oui, c'est bien une question de loyauté du pénitent avec soi-même et avec son confesseur. Loyauté avec soi-même : car

il est si facile de s'illusionner en cette matière de cette illusion que caresse le pécheur en tout péché ! il voudrait à la fois ne pas offenser Dieu et se procurer la jouissance défendue, choses inconciliables ! Il est bien à craindre que les époux prennent leur désir pour une réalité. « Nous ne voulons pas la pollution, mais seulement la caresse, » disent-ils, et dans la sensation voluptueuse du plaisir, ils ne savent plus commander aux sens, imposer l'arrêt ferme, au temps qu'il ne faudrait pas dépasser, sous peine d'engager, comme dans un engrenage mécanique, un mouvement qui ne saurait plus s'arrêter. Des accidents répétés donneraient fortement à présumer qu'ils n'écoutent plus les leçons de l'expérience les instruisant sur les capacités de leur tempérament. Loyauté aussi avec le confesseur : car celui-ci ne peut porter un jugement impartial que s'il est parfaitement renseigné.

Pour le passé, le confesseur, confiant dans la loyauté de son pénitent, aura relativement facile de constater les accidents *prœter intentionem* pour ne pas en faire grief imputable au pénitent. Mais pour l'avenir, et pour des pénitents désireux d'une part de limiter leur famille et se déclarant, d'autre part, incapables de garder la continence, pourra-t-il proposer cette manière d'agir ? Oui, si les époux peuvent se contenter de ces marques d'affection, se les donner sans qu'il y ait pour eux danger probable de pollution effective, s'ils sont décidés à ne s'octroyer strictement que ce que l'expérience leur démontre exempt du péril redouté, bref, s'ils sont décidés à garder la mesure imposée par la raison bien éclairée.

Pour finir, cette proposition du P. Perroy, rapportée par le P. Plus, ayant besoin d'être *bien comprise* pour prévenir les illusions et les abus, appellera utilement, de la part du confesseur ou du catechiste des fiancés, quelques explications. Elle fixe la limite extrême de ce qui peut être concédé sans péché. Mais n'oublions jamais que cette délimitation, si utile au confesseur pour déclarer d'une manière pertinente l'innocence ou la culpabilité du pénitent, ne donne pas la norme de la perfection. C'est pourquoi, si elle est utile pour éclairer les consciences et les former selon la vérité, elle ne sera cependant pas la règle proposée pour les attirer vers les cimes de la sainteté. Ce n'est pas en disant : « Vous pouvez aller jusque là sans péché, » qu'on porte les âmes à la perfection ; c'est en leur disant : « Sacrifiez même ce qui est licite, pour l'amour de Dieu. » Nous engagerons donc les époux à se confier en la Providence, à ne pas s'arrêter à ce qu'autorisent les fins secondaires du mariage, mais à poursuivre pour l'atteindre la fin première, de toutes la plus noble et la plus méritoire : la procréation des enfants. Et dans le cas d'une limitation justifiée de la famille, nous les engagerons à pratiquer d'un commun accord, pour l'amour de Dieu et par crainte du péché, la sublime et méritoire vertu de continence, en se souvenant des paroles de S. Paul : « Le temps s'est fait court ; il faut donc que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas,... car la figure de ce monde passe. » (I Cor., VII, 29).

Donc, solidement fondée, la doctrine énoncée, déterminant la limite de ce qui est licite dans l'usage du mariage, sera utilement enseignée à tous les fiancés pour la bonne formation de leur conscience, mais jamais proposée comme un moyen de haute perfection. Cette limite, les médiocres s'en contenteront, mais les époux généreux auront à cœur de la dépasser. Les confesseurs et les directeurs de conscience traiteront avec chacun selon sa capacité.

Q. — Etant aumônier d'une importante colonie de catholiques étrangers, depuis quelque temps j'ai remarqué une baisse considérable des naissances. J'ai donc décidé de poser cette question au tribunal de la Pénitence. Après certaine hésitation, ayant remarqué qu'une interrogation vague n'est pas comprise et amène des réponses contraires à la réalité, j'ai compris qu'il faut agir avec fermeté, et voici comment je pose maintenant la question : « Dans vos relations avec votre conjoint, vous n'avez rien fait pour éviter les enfants ? » La question est aussitôt comprise et provoque des aveux. Evidemment cela révèle la faute d'autrui ; mais comme elle est indissolublement liée avec celle du pénitent, et comme d'ailleurs elle est couverte aussi par le secret sacramentel, je pense que j'agis licitement. Je pense aussi que j'agis licitement en posant la même question au confessionnal à l'autre conjoint, car cette interrogation se justifie par l'état général des mœurs.

Mais l'embarras commence quand il s'agit de l'absolution. Voici différents cas.

1° Les deux conjoints, jeunes pour la plupart, nient la faute, et pourtant en réalité ils n'ont pas d'enfants depuis des années, comme s'ils avaient décidé de n'en avoir plus après les deux ou trois enfants du début de leur vie matrimoniale.

2° Le premier nie, le second avoue. Que faire avec le premier, s'il revient à la confession en niant toujours malgré l'absence visible de postérité ?

3° Le premier avoue, le second nie. Peut-on les absoudre tous les deux, quand la réalité indique lequel est sincère ? D'autre part, les confessions étant rares pour eux, il faut qu'ils puissent faire de bonnes confessions au lieu d'aggraver leur conscience par une confession et communion sacrilèges.

Je serais reconnaissant à l'*Ami* de me donner quelques conseils pratiques dans cette matière embrouillée et désagréable.

R. — La baisse de la natalité est à coup sûr un fait angoissant ; chaque année, dans toutes les nations, les statistiques en établissent le progrès continu. Et il est à remarquer qu'elle se fait sentir davantage dans les milieux où la civilisation moderne s'est installée avec tout son confort. La ville a été atteinte la première, puis les campagnes. Et il n'est pas aujourd'hui de village, même parmi les plus éloignés des grands centres de l'activité humaine, où la propagande néo-malthusienne n'ait fait quelque adepte. Les familles nombreuses sont des exceptions qu'on admire, mais qu'on ne veut pas imiter. Et si l'on songe qu'une famille est regardée comme nombreuse quand elle compte seulement cinq enfants vivants, alors qu'un ménage normal devrait en avoir au moins dix, comment ne pas se livrer à des réflexions pleines

d'angoisse ? D'après un rapport de Charles Richet à l'Académie de Médecine en 1917 : « Deux époux sains et bien portants peuvent avoir dans le cours de leur vie conjugale normale dix enfants, » en admettant pour la femme une période de fécondité qui va jusqu'à 44 ans, et en supposant après chaque grossesse un allaitement d'un an. Le savant physiologiste estime que ce chiffre de dix enfants correspond à la fécondité normale d'au moins 50 % des ménages, admettant qu'il y a 15 % de ménages fatalement stériles, et 35 % de ménages naturellement peu féconds. Aussi écrit-il encore : « Nous prétendons que s'ils (les parents) n'en ont pas davantage, c'est qu'ils ne l'ont pas voulu [1]. »

Si c'est un médecin qui parle de la sorte, n'y a-t-il pas là de quoi inquiéter le pasteur et le confesseur qui ont charge d'âmes ? Les époux peuvent avoir de légitimes raisons, nous le savons, de limiter leur famille, à condition toutefois qu'ils emploient des moyens conformes à la loi morale. Or il n'y en a, pour bien dire, qu'un seul : la continence. Nous voulons penser, au spectacle du fils unique ou de la famille se bornant à deux enfants venus au début du mariage, que les parents ont eu de bonnes raisons pour cesser de procréer, et qu'ils n'ont usé que de moyens légitimes, car *nemo præsumitur malus nisi probetur*. Nous voulons aussi songer à cette proportion respectable de ménages « fatalement stériles » ou « naturellement peu féconds ». Mais le 50 % des autres ne laisse pas que de nous inquiéter, car la continence qui, pour être gardée, exige toujours du courage et parfois de l'héroïsme, nous paraît soumise à une bien dure et bien longue épreuve durant la période moyenne de fécondité (22 ans chez la femme), pour ne pas être en péril sérieux. Aussi, cher confrère, les constatations que vous faites parmi les catholiques de votre colonie légitiment bien vos appréhensions.

Le devoir du confesseur, quand il a une raison sérieuse de douter, c'est d'interroger. Nous ne saurions que louer la fermeté de vos interrogations. La remarque que vous faites : qu' « une interrogation vague n'est pas comprise, et amène des réponses contraires à la vérité, » confirme le bien-fondé de la manière d'interroger indiquée par l'*Ami* en 1931, p. 185-187. Faire mention de l'enfant, voilà le bon moyen de mettre le doigt sur la plaie pour bien diagnostiquer le mal. Ainsi on prévient tout subterfuge, toute échappatoire. Agir autrement serait vouer d'avance à l'insuccès l'interrogation, et risquer, en donnant l'absolution, de mettre le sceau sacramentel sur l'immoralité. Et, il est bon de le rappeler en passant, ce serait s'exposer, comme le dit l'encyclique *Casti Connubii*, à pactiser avec le mal. Un langage clair, correct et réservé sans doute comme il convient en pareille matière, mais allant droit au but, assurera donc à l'interrogation le meilleur succès. Bref, le soupçon fondé de faute grave contre les lois du mariage a parfaitement légitimé votre questionnaire en confession, et la meilleure preuve en est la découverte du péché.

Pourtant quelques cas sont venus vous mettre dans l'embarras au moment de donner l'absolution.

I. — Tout d'abord, des époux jeunes encore n'ont plus d'enfants depuis longtemps, alors que tout porte à croire qu'ils pourraient encore en avoir. A la question clairement posée : « Dans vos relations avec votre conjoint, n'avez-vous rien fait pour éviter les enfants ? » ils ont répondu négativement. Cela laisse entendre qu'ils ont usé du mariage et que leurs relations ont été stériles. Il vous semble difficile de l'admettre. Pourtant c'est possible. Il faut appliquer l'axiome : *Nemo præsumitur malus nisi probetur*. La preuve de leur malice et du péché commis, vous ne l'avez pas. Ces époux peuvent être dans le 50 % des ménages stériles ou peu féconds, mieux encore, dans le petit nombre de ceux qui, ou bien gardent vertueusement la continence d'un commun accord (au cas où la réponse négative pourrait signifier qu'ils n'ont pas eu de relations du tout), ou bien se contentent des actes imparfaits qui trouvent leur justification dans les fins secondaires du mariage, ou bien enfin qu'ils en usent dans les époques d'agénésie. Poser une seconde question, si l'on a la certitude d'avoir été bien compris dans la première, ne s'impose donc plus avec la même rigueur que tout à l'heure, et les pénitents pourraient être contrariés qu'on mette en doute leur sincérité, surtout si l'interrogation tombait à faux. Aussi excuserions-nous le confesseur qui s'en tiendrait là, se retranchant derrière l'axiome général : *Credendum est pœnitenti tam pro se quam contra se loquenti*.

Et cependant nous le louerions d'insister avec tact, non plus directement, pour ne pas blesser le pénitent susceptible, mais indirectement par un biais que voici. Au lieu d'une interrogation, faites une petite monition, sous forme d'instruction, sous couleur de rappeler les principes, avec l'excuse de vous conformer aux enseignements du Souverain Pontife, disant par exemple : « C'est bien, mon enfant, remplissez toujours fidèlement votre devoir avec votre conjoint, et ne vous permettez jamais rien dans vos rapports intimes, dans la manière de vous témoigner votre affection, qui soit de nature à empêcher la venue des enfants que le bon Dieu vous destine ; vous savez comment le Souverain Pontife a rappelé le grave devoir des époux et dénoncé dans une récente encyclique les crimes qui se commettent dans le mariage pour empêcher les enfants, et c'est pour m'acquitter moi-même de mon devoir que je vous en parle ; mais vous n'avez rien, n'est-ce pas ? qui inquiète votre conscience à ce sujet... Mon enfant, je suis ici pour vous éclairer, s'il en était besoin, ne craignez pas de parler. » Le pénitent invité avec bonté sera entraîné par le ton affable de la conversation qui s'amorce et, s'il y a lieu, bien souvent entrera,

[1] Cf. *L'Eglise et l'Eugénisme*, publié par l'Association du Mariage chrétien, 86, rue de Gergovie, Paris 14e.

sous prétexte de se renseigner, dans la voie des aveux. S'il continue de répondre négativement, le confesseur, n'ayant pas la preuve du péché, donnera l'absolution avec plus d'assurance, car vraiment il se répétera : « *Credendum est pœnitenti.* » Si, ce qui n'est pas probable, son absolution tombait sur le péché dissimulé jusqu'à cette extrémité, la faute n'en retomberait pas sur lui, mais sur le seul pénitent menteur.

II. — Voici un cas plus embarrassant. Les deux époux s'étant confessés l'un après l'autre ont été interrogés dans les mêmes termes. Tandis que le premier avait nié le péché, le second l'accuse. Mais comme il arrive fatalement dans certains péchés commis à deux dans une action simultanée, l'aveu de l'un découvre *ipso facto* la faute de l'autre. Que faire avec le premier s'il revient à confesse ? Nous supposons que le cas posé vérifie l'hypothèse. Le second pénitent, à tort ou à raison, nécessairement ou accidentellement, a découvert la complicité de son conjoint, disant par exemple : « Nous ne voulons point d'enfant, ni l'un ni l'autre. » (Car il se pourrait que l'un soit dans un des cas rares où la coopération matérielle dans une attitude passive est tolérée, *positis ponendis :* ce que le confesseur devrait tirer au clair). Bref, les deux époux sont, par hypothèse, également coupables. Que faire à la prochaine confession du premier qui de nouveau nie sa faute ? Le confesseur doit-il parler et le convaincre, ou bien doit-il se taire et accepter sans sourciller l'accusation mensongère ? Ah ! si depuis la dernière confession un enfant était venu au foyer de ces pénitents, on pourrait songer que jadis le *negans* était dans la bonne foi, mais qu'instruit par son conjoint, il a aussitôt accompli son devoir. Mais non, dans la maison les berceaux continuent de rester vides, et par conséquent le péché est demeuré installé dans ce ménage : on use du mariage en éliminant la fin principale. Que faire ?

Le confesseur a deux sources de connaissance : la révélation du complice *in foro interno,* et l'absence de postérité *in foro externo.* De la première, il ne peut pas faire usage, au moins sans permission expresse, car elle est protégée par le *sigillum sacramentale ;* la deuxième seule lui fournit les documents dont il peut légitimement se servir. Il se retrouve donc dans la situation du cas précédent. Après s'être enquis que son pénitent n'est point dans la bonne foi, ou qu'il n'a pas reçu l'absolution d'un autre confesseur, ou qu'il n'a point quelque raison légitime de taire momentanément son péché, il procédera aux interrogations et monitions ordinaires, comme il l'avait déjà fait à la confession précédente. Il y mettra plus de fermeté, de précision, d'onction pour persuader, de bonté pour engager son pénitent dans la voie des aveux. Mais il prendra bien garde que rien ne puisse lui donner le soupçon que le confesseur use à son égard de confidences entendues au confessionnal. Le secret sacramentel est trop grave pour que rien puisse autoriser de le mettre en péril. Plutôt le sacrilège du pénitent et l'invalidité de l'absolution que la violation du secret sacramentel. La situation est délicate, mais *non sunt facienda mala ut eveniant bona.* Sur les réponses négatives persistantes du pénitent, le confesseur, ayant fait tout son devoir, répétera encore : *Credendum est pœnitenti,* et laissant à Dieu le soin de juger en dernier ressort, il donnera, au moins sous condition, l'absolution à son pénitent. Au moins *sous condition,* disons-nous, pour tenir compte du sentiment de quelques théologiens partisans, avec S. Alphonse, de dissimuler l'absolution, en récitant par exemple une prière. Car nous préférerions à ce moyen terme l'absolution donnée sans condition, absolument, parce que nous estimons que le confesseur ne devant nullement tenir compte de la connaissance acquise en confession, n'a pas par ailleurs, au for externe, une science suffisante, excluant tout doute, de la culpabilité de son pénitent. C'est également l'avis du P. Cappello *(De Pœnitentia,* n° 764). Que du reste l'absolution soit accordée ou refusée, le pénitent, s'il n'a réellement pas été sincère, n'en commettra pas moins un sacrilège.

III. — Après ce qui vient d'être dit, il sera facile de formuler la solution du dernier cas proposé : Le premier avoue, le second nie, peut-on absoudre tous les deux ? — Réponse : oui ; le premier absolument, le second au moins sous condition. La rareté des confessions, l'urgence du précepte pascal sont un motif d'incliner à une plus grande indulgence, non pas pour donner des absolutions à la légère, sans enquête ni interrogation soignée, comme nous l'avons dit, mais pour adopter les opinions larges, dans le domaine toutefois de l'usage licite des probabilités, et aller jusqu'aux extrêmes limites permises pour autoriser, *positis ponendis,* l'absolution sacramentelle.

Puisse notre consultant, et avec lui d'autres encore, trouver dans ces lignes à la fois la lumière et le courage pour aborder en face au confessionnal les cas de conscience suscités par « cette matière embrouillée et désagréable. » Ajoutons que les confesseurs doivent vaincre toute pusillanimité de leur part. Que leurs interrogations soient toujours claires, et que pour cela ils aient, un peu pour chaque genre de pénitents qu'ils sont exposés à rencontrer, des formules préparées d'avance, exprimées en des termes châtiés pour ne point scandaliser. Sans doute, c'est là une branche délicate de leur ministère, qui réclame du tact joint à une science avertie, pour garder le juste milieu entre une indulgence coupable et une sévérité excessive, pour refuser un trop facile laissez-passer à l'accusation vague, incomplète ou silencieusement mensongère, ou bien pour ne pas entrer sans raison suffisante dans l'intime d'une conscience et la torturer par d'indiscrètes questions. Mais plus que jamais notre ministère s'impose, comme le Souverain Pontife nous l'a rappelé, tant pour procurer le bien des âmes en particulier que pour conjurer le péril social issu de

la propagande néo-malthusienne. Faisons donc notre devoir, difficile, délicat, mais combien méritoire et fécond, en nous souvenant que nous avons reçu, pour cela, au jour de notre ordination, grâce d'état.

Q. — L'*Ami* pourrait-il me dire si, en dehors du *periculum mortis*, il n'y aurait pas *quelques cas très graves, quelques grands inconvénients*, permettant à l'épouse de rester simplement *passive*, tandis que l'époux pratique l'onanisme *condomistice* ?

En particulier, la perspective d'un *divorce certain* ou de la *copula cum alterius conjuge*, suffirait-elle à tolérer cette attitude passive ?

Que conseiller, quelles directives donner à une épouse en pareil cas ?

R. — Nous rappelons que l'*Ami*, à maintes reprises, et notamment en 1931, p. 195 et suiv., a déjà traité la question de l'onanisme, et envisagé les différents cas de coopération à ce péché tant pour l'homme que pour la femme. Notre lecteur voudra bien d'abord s'y reporter.

Des documents émanés tant du Saint-Office (6 avril 1853) que de la S. Pénitencerie (3 juin 1916), il résulte que rien ne saurait légitimer la coopération de l'épouse à l'onanisme pratiqué *condomistice* par le mari. L'acte conjugal en pareil cas est, en effet, intrinsèquement mauvais dans tout son *processus*. L'épouse ne saurait garder une attitude passive. La résistance s'impose pour elle de la même manière qu'à la vierge en face de son oppresseur

Voilà qui est clair : 1° la résistance s'impose ; 2° de la même manière qu'elle s'impose à la vierge en face de son oppresseur.

1° *La résistance s'impose*. — L'épouse est tenue de s'opposer à l'acte de son mari d'une manière positive. Tout le monde sait ce que cela signifie. Elle ne saurait simplement se renfermer en elle-même, écarter dans sa pensée toute approbation, tout consentement au plaisir éprouvé, et laisser faire. Cette attitude passive à l'égard du mari est nettement réprouvée par le Saint-Office : « An uxor sciens in congressu condomistico possit passive se habere ? — *Negative.* » Et la S. Pénitencerie interrogée : « Utrum mulier, casu quo vir ad onanismum exercendum uti velit instrumento, ad positivam resistentiam teneatur ? » répond : « *Affirmative.* »

L'attitude passive, sans doute, est déjà une sorte de résistance. Dans un acte à deux, la passivité de l'un est parfois un obstacle à l'activité de l'autre. Mais ce n'est pas ici le cas. L'attitude passive de l'épouse non seulement ne met pas en échec l'agissement du mari qui consomme son crime sans entrave, mais elle lui en laisse toute la possibilité. En s'abandonnant au désir de son mari, elle fournit, dans le sens au moins de condition *sine qua non*, comme un des éléments essentiels de l'acte peccamineux. Tout au plus dirait-on qu'elle l'apporte moins propice pour la jouissance convoitée ; mais ce n'est là que chose accidentelle. Son rôle, en la circonstance, demeure donc une coopération matérielle immédiate. Or, une telle coopération à un acte intrinsèquement mauvais n'est régulièrement pas permise. Seules, des raisons exceptionnellement graves, comme nous le verrons plus loin, autoriseraient à la tolérer, *positis ponendis*, avec toutes les réserves et précautions dictées par une prudente circonspection.

D'autre part, l'attitude purement passive laisserait plutôt supposer l'acquiescement : *Qui tacet enim consentire videtur*. Ce serait alors le scandale s'ajoutant à une action déjà peccamineuse par son objet. Nouvelle raison pour juger insuffisante l'attitude passive. On dira bien que le mari disposé au péché ne saurait être scandalisé. C'est faux, car la résistance de l'épouse, en dressant un obstacle sérieux, serait de nature à évoquer en lui le spectre de la loi avec ses rigueurs, à réveiller sa conscience et peut-être à provoquer une salutaire réaction. L'amour conjugal oblige l'épouse en de telles conjonctures au devoir de la correction fraternelle. Son attitude seulement passive ne serait pas une monition suffisante, mais risquerait fort d'avoir l'effet d'un encouragement.

Enfin, la vertu de l'épouse chaste a besoin de secours et de protection. Car l'esprit est prompt et la chair est faible. Sous la caresse voluptueuse du plaisir, la sensibilité a peine à réprimer l'émotion. La jouissance qui se fait sentir dans les sens crée une dangereuse tentation. Si par ailleurs celle-ci doit se renouveler fréquemment, et si le sujet surtout est lui-même enclin aux jouissances qu'il aurait le droit de convoiter légitimement, il faut pour tenir une trempe d'âme peu commune. On dira bien que la grâce sollicitée par la prière et dans les sacrements ne manquera pas à la volonté. C'est vrai. Mais on dira aussi que la chair doit être mortifiée et que la sagesse recommande de s'opposer à la tentation dès le début : *Principiis obsta*. Or l'attitude purement passive est-elle cette contrainte ferme, prompte, violente même, qui s'impose dès l'amorce à une chair dans laquelle siège comme en sa propre demeure la déchéance originelle? Certainement non. Il faut quelque chose de plus.

2° *Dans quelle mesure ?* Nous venons de le voir, et les documents ecclésiastiques nous disent : l'attitude passive ne suffit pas. Il faut la résistance positive, qui n'est pas seulement l'acte intérieur de la volonté désapprouvant le mal d'autrui, mais se traduisant à l'extérieur dans des actes ayant pour but d'opposer à l'envahisseur une barrière efficace victorieuse. Des prières, des menaces, des gestes désapprobateurs, des appels au secours, une lutte corps à corps, voilà des actes de résistance. Mais dans toute cette gamme, jusqu'où faudra-t-il aller avant de s'avouer vaincu ? Faudra-t-il même braver la mort en face d'un adversaire brutal, résolu, coûte que coûte, à consommer son forfait, et mourir plutôt que céder ? Les textes cités plus haut nous ont fixé la mesure de résistance à opposer : l'épouse doit être comparée à la vierge en face de son injuste agresseur.

C'est un principe incontesté que la défense d'un bien doit être proportionnée à sa valeur. On ne se bat pas jusqu'au sang pour une tête d'épingle, mais on ne craint pas d'exposer sa vie quand le sort de la patrie est en péril. Or, si tous les moralistes sont unanimes à reconnaître l'excellence de la virginité, partant à déclarer qu'elle doit être sauvegardée au prix même de grands efforts, ils ne s'accordent plus quand il faut préciser les détails de la défense. Les plus sévères, estimant que la virginité est un bien plus précieux que la vie, concluent, en rigoureux logiciens, que la vierge doit plutôt mourir que se laisser déshonorer. Les autres, plus nombreux de beaucoup, pensent que devant la menace de la mort ou d'un mal équivalent, la vierge peut, *positis ponendis,* céder à la violence de son agresseur. — *Positis ponendis,* disons-nous, c'est-à-dire à la condition d'être prémunie efficacement contre un consentement toujours à redouter. En subissant la violence à la façon du martyr qui incline son corps devant l'idole sous la pression du bourreau, elle perdra sa virginité *materialiter* non *formaliter.* Son âme pure enfermée dans un corps privé de son intégrité matérielle, restera vierge aux yeux de Dieu, et dans le ciel brillera de l'auréole spéciale de la virginité. Ah ! sans doute, si sa volonté devait sombrer au cours de l'oppression, si du moins la vierge en avait la crainte probable, elle devrait s'imposer le suprême sacrifice, car plutôt la mort que le péché. En ces conjonctures extrêmes qui imposent l'héroïsme, tous se retrouvent d'un commun accord.

Pour nous, avec l'opinion commune, nous estimons que si la vierge, dans les combats ordinaires, a le droit de préférer la mort à la perte matérielle de sa virginité, elle n'en a cependant pas l'obligation. Sans doute l'amour de la vertu poussé jusqu'au sacrifice de la vie, parfois même auréolé de la grâce du martyre, est la forme suprême la plus expressive de la charité, et il est beau d'y tendre de toutes ses forces. Cela n'est cependant pas imposé comme un devoir qui oblige sous peine de péché. Le commun des mortels, sans une grâce spéciale, n'en serait pas capable. Tenons donc pour plus certain que le devoir n'oblige pas jusqu'à cette extrême limite.

Estimant donc que la vie est préférable encore à l'intégrité de la chair, nous dirons que la vierge pourra céder devant la menace d'une mort certaine et imminente. Rassemblant alors toutes les forces de son âme et faisant appel à la grâce divine, elle gardera l'attitude passive. Qu'on le note bien, elle ne cède son corps que contrainte par la violence, après avoir vainement tenté de se libérer, ou parce que tout moyen qu'elle pourrait employer s'avère franchement inutile devant la menace de mort.

Il en est un cependant pour lequel les moralistes font exception : les clameurs. Celles-ci pourraient, en effet, amener la délivrance de la victime en provoquant la fuite de l'agresseur. Mais qui n'en percevrait les fâcheuses et injustes conséquences ? La victime exposée à la risée, aux médisances et aux soupçons des méchants ; sa réputation compromise et sa pudeur encore plus offensée par le scandale provoqué que par les conséquences d'un viol subi dans le silence ; bref, la vie rendue intolérable au point que la mort même lui serait préférable. Autant de raisons qui nous amènent à admettre l'exception formulée et l'élargissement des motifs admis pour liciter l'attitude de résistance passive : les menaces de mort, *ou d'un mal équivalent,* disent en effet les moralistes.

3° *Application.* — Appliquons maintenant ces données au cas de l'épouse qui subit la violence de son mari dans des conditions qui le transforment en injuste oppresseur. La menace d'une mort certaine et imminente mise à part, peut-il se rencontrer pour l'épouse des maux équivalents ? Toute la question est là, mais aussi sujette à l'appréciation variable avec les circonstances et avec les juges. Pour nous, nous pensons que de tels maux se peuvent rencontrer. Examinons seulement ceux qui nous sont indiqués.

a) La perspective d'un divorce *certain* est pour l'épouse un mal considérable, suffisant, à notre humble avis, pour autoriser, après la mise en œuvre de la résistance positive possible, l'attitude passive. Le sort de la femme mariée est lié à celui de son époux. A part de rares exceptions, elle dépend de lui pour sa subsistance. Le divorce la jette sur le pavé, sans appui, sans feu, ni lieu. Et s'il y a des enfants, à qui seront-ils confiés, et quel sera leur sort ? Epouse privée de son soutien naturel et mère séparée de ses enfants, la vie ne saurait plus que lui être à charge dans des proportions qui, pour la supporter, demanderaient l'héroïsme. Mise en demeure formelle d'acquiescer ou de se séparer, nous pensons qu'en de telles conjonctures, l'épouse a une raison suffisante pour céder dans une attitude passive. On ne saurait s'apitoyer sur le sort du mari qui, décidé à consommer son péché, l'a déjà commis dans son cœur.

b) Par contre, nous jugeons insuffisante la crainte de « *copula cum alterius conjuge.* » Le refus de l'épouse entraîne l'adultère du mari, c'est vrai, mais celui-ci reste toujours libre d'accomplir l'acte conjugal selon le devoir et non selon sa passion. D'autre part, les maux qui découleront de l'adultère du mari ne sont, d'ordinaire, pas comparables à ceux qui découlent du divorce. L'épouse, sans doute, en sera légitimement contrariée, blessée dans sa fierté de femme et injuriée dans son droit d'épouse ; mais ce sont là maux supportables, que sa vertu pourra souffrir dans le silence en attendant des jours meilleurs qu'elle s'ingéniera à préparer.

Salvo meliori judicio, voilà notre sentiment.

c) Pour en venir au plus pratique, *quels conseils donner* à l'épouse en pareil cas ? Il faut d'abord voir l'état de sa conscience, les ressources dont elle dispose, et ce dont elle est capable, pour

s'assurer qu'elle a déjà tenté tout le possible afin de persuader son mari et le ramener à son devoir. Si alors il est évident que toute résistance pour elle est désormais inutile et doit nécessairement amener les maux qu'elle redoute, maux par hypothèse équivalents à la menace de mort, il faut la rassurer sur la culpabilité qu'elle croirait, à tort, encourir, et lui recommander, pour écarter tout danger de consentement, de purifier son intention chaque fois qu'elle devra ainsi céder à la violence de son mari. Purifier son intention, c'est-à-dire protester devant Dieu, dans l'intime de sa conscience, qu'elle réprouve de tels agissements et ne s'y soumet qu'à contre-cœur et qu elle aimerait mieux mourir que de commettre un péché grave. Pour l'y aider, qu'elle détourne son esprit de l'acte en cours, pense à autre chose, élève son cœur vers Dieu dans le sentiment de la prière et de l'amour.

Si au contraire, comme nous l'avons dit plus haut, elle était en danger grave de pécher elle-même en approuvant les agissements de son mari, ou simplement en s'y soumettant volontiers sans faire entendre même une protestation, ou d'une manière par trop bénigne, il faudrait l'avertir sévèrement que l'abus du mariage étant un péché grave, elle ne saurait elle-même y coopérer en aucune façon, partant qu'elle est tenue, dans la mesure de ses moyens, de chercher à se soustraire aux coupables désirs de son mari, et de s'y opposer avec fermeté.

Serait-il alors opportun de lui décrire comment et dans quelle mesure elle est tenue de résister ? Ce n'est pas l'avis du P. Vermeersch *(De Castitate,* nº 262) : « *Confessario autem satis erit ipsam docere abusionem istam nullatenus permitti posse. De modo et gradu resistentiæ apponendæ, regulariter melius erit ut ultro nihil addat, ne uxoris conditionem, quæ per se jam difficilis est, magis impeditam reddat.* » A ces paroles, nous souscrivons pleinement. Et nous laisserons à l'épouse ainsi instruite d'opposer la résistance que sa conscience lui dictera selon les circonstances. Notre rôle sera plus efficace en lui indiquant les moyens de se préserver et de purifier son intention.

Notons cependant que le R. P. Vermeersch dit : « *regulariter melius erit.* » Ce qui suppose, dans des conjonctures particulières, une autre manière d'agir, c'est-à-dire plus de détails de la part du confesseur. On doit se garder d'exigences excessives pour ne point décourager des âmes de bonne volonté. La misère étant mauvaise conseillère, en aggravant leur situation déjà pénible, on risquerait de les acheminer vers le désespoir. Encourager leurs efforts, si modestes soient-ils, sera le moyen de les tenir en haleine et d'éviter le péché, au moins le péché grave.

Q. — Il s'agit du **mariage et de ses lois.**

Voici deux jeunes femmes. L'une, 35 ans, mariée à un demi-chrétien mais elle, chrétienne courageuse jusqu'ici, a eu 9 enfants entre sa 20e et 34e année. Depuis ce temps, sur les objurgations du mari trouvant sa femme trop féconde, des habitudes vicieuses se sont introduites dans le ménage, avec usage d'appareil préventif tantôt du mari, tantôt de la femme.

Une cousine de celle-ci, 32 ans, mariée elle aussi à un chrétien inexistant, de ceux qui « étant baptisés ne font pas de mal à la religion » (Mgr Gibier), moitié contrainte, moitié persuadée par le pseudo-chrétien, a été voir un chirurgien qui a compris *(sic)* et... a enlevé les ovaires.

1° Je demande à l'*Ami* d'établir *nettement* la différence morale existant entre la situation de la mère des 9 enfants se servant d'un appareil pour éviter les enfants dans les rapports actuels, — et celle de sa cousine qui a utilisé une fois pour toutes un appareil appelé « chirurgien » *(resic)* évitant non moins, et d'une façon continue, les enfants.

2° La femme de 35 ans, mère de 9 enfants, commet un péché grave *(mortale ex toto genere suo)* à chaque rapport où elle-même ou son mari utilisent un appareil anti-fécondant. Et l'autre, qui porte en elle-même à demeure un préservatif infaillible (ablation des ovaires) peut pratiquer les rapports tant qu'elle et son mari le veulent, et cela en sûreté de conscience, après s'être confessés sérieusement et bien sincèrement (au moins pour la femme) de la faute qu'ils reconnaissent avoir commise par l'exécution de ladite opération. (Peut-être serait-il bon d'ajouter que cette dernière a eu 3 enfants avant de se faire opérer).

Un confrère a trouvé une solution contre laquelle j'ai élevé de violentes protestations, qui consiste à interdire à la femme opérée tout rapport conjugal, et pour appuyer sa solution il se base sur le canon 1081 § 2 : « Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat jus in corpus perpetuum et exclusivum in ordine ad actus *per se aptos* ad prolis generationem. » Or, dit-il, le *per se aptos* est absolument et volontairement détruit dans le cas d'ablation des ovaires, donc le *jus in corpus* aussi : « *Sublata causa tollitur effectus.* » « Si vous n'acceptez pas ma solution, ajoute-t-il, pourquoi défendez-vous à la première des deux femmes d'avoir des rapports inféconds ? Leur situation *in actu* est la même. »

J'ai bien émis qu'il me paraissait difficile pour la seconde de ne pas attacher une délectation au péché d'ablation ovarienne quand elle a des rapports qu'elle sait devoir être inféconds ; mais ma raison n'est que très approximative.

Voilà donc la mère des 3 enfants en situation d'avoir maintenant la paix de la conscience, et la mère des 9 enfants réduite à vivre dans le péché jusqu'à son retour d'âge.

Que dire à cette malheureuse conscience qui veut elle aussi commettre le péché chirurgical, une fois pour toutes, et ensuite conquérir la paix ?

Je sais que la prière est le grand moyen, mais la prière n'exclut pas la lumière théologique, et ici, je l'avoue, je suis embarrassé.

R. — Vous avez eu raison de vous récrier contre la solution de votre confrère. Son argumentation vous a ému par sa logique rigoureuse autant que par les citations d'un article du Code et d'un axiome philosophique incontestable. Par malheur, c'est la majeure qui est fausse. Comme vous auriez eu beau jeu à lui répondre du tac au tac, simplement en lui opposant une autre mineure sous forme interrogative : « Pourquoi est-il permis à la femme stérile, à celle qui a dépassé la ménopause, à celle qu'une opération chirurgicale né-

cessitée par l'état de santé a privée de ses ovaires, de se marier et d'avoir des rapports conjugaux, alors qu'il est pertinent qu'elle est incapable de concevoir ? » Il eût été quelque peu embarrassé.

La majeure, disons-nous, empruntée au canon 1081 § 2, est fausse. Fausse, non pas dans l'énoncé du canon, mais dans le sens que lui donne votre adversaire. Il est parfaitement vrai que « consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat jus in corpus perpetuum et exclusivum in ordine *ad actus per se aptos* ad prolis generationem. » Mais que faut-il entendre par les actes *per se aptos ad prolis generationem ?* Pourquoi l'acte de la femme involontairement stérile serait-il *per se* apte à la génération, et l'acte de la femme volontairement stérile ne le serait-il pas ? Pourtant, l'acte est le même dans les deux cas. L'aptitude serait-elle le fait de la volonté, et ne serait-elle plus dans la nature ?

En quoi consiste l'acte conjugal destiné à procréer ? Il consiste dans la *copula* qu'on peut définir : « actio qua verum semen effunditur modo naturali in vaginam mulieris. » Que de cet acte suive ou non la génération, peu importe. En cela se borne l'action des époux ; la suite, c'est-à-dire la fécondation effective ou la stérilité, est abandonnée à la nature. Que la femme soit apte à recevoir le sperme masculin, c'est tout ce qui lui est demandé ; sa part se borne, dans l'acte conjugal, à recevoir le sperme *intra vaginam.* Si donc elle en est capable, elle n'est pas frappée d'impuissance, défaut, on le sait, qui crée un empêchement au mariage. On peut donc et on doit distinguer deux temps dans l'acte procréateur : la copule et la fécondation. La copule seule est l'acte des époux : il se termine pour la femme avec la réception du sperme dans le vagin. La fécondation est l'acte de la nature : il commence là où finit le précédent, et s'achève dans la jonction des spermatozoïdes masculins et de l'ovule descendu des ovaires dans l'utérus. Or, que la femme présente un organe récepteur *ad hoc,* son acte est alors parfait dans son genre et *per se* apte à son office, c'est-à-dire à permettre, en lui fournissant les éléments de son travail, l'acte complémentaire de la nature.

C'est pourquoi la situation *in actu,* pour garder l'expression du contradicteur, n'est pas la même dans le cas de la femme usant d'un occlusif et dans le cas de celle qui s'est fait enlever les ovaires. Dans le premier cas, la femme présente un vagin contre nature, parce que obturé en son fond et contrariant l'action de l'homme en ne permettant plus l'adaptation naturelle normale ; dans le second cas, la présentation de la femme est normale, son action complète en sa nature et en tout ce qui relève d'elle-même. Autrement dit, dans un cas le coït est naturel, dans le second il ne l'est pas. L'infécondité dans le premier cas est causée par le vice de la copule *ex parte personæ ;* dans le second, par un défaut de l'acte de la fécondation *ex parte naturæ.* Voilà pourquoi les relations conjugales sont licites pour la femme mutilée, illicites pour celle qui altère la copule. L'acte de la première est *per se aptus ad generationem,* celui de la seconde ne l'est pas. Le contradicteur n'eût pas soutenu sa proposition, s'il se fût souvenu que ce qui crée l'empêchement d'impuissance, c'est l'*impotentia coeundi,* et non pas l'*impotentia generandi.*

Voici maintenant un état de choses qui semble paradoxal. Des deux femmes mises en parallèle, c'est la plus coupable et la moins digne qui jouit de la situation la plus favorisée. La mère de neuf enfants, fatiguée peut-être par tant de maternités rapprochées, qui mériterait sans doute un repos bien gagné, va donc, chaque fois qu'elle usera du mariage d'une manière frauduleuse pour se préserver d'une maternité nouvelle au-dessus de ses forces, commettre un péché mortel. Jusqu'à la ménopause, sa vie sera donc une longue chaîne de péchés mortels. Au contraire, l'autre, qui après son troisième enfant a eu le triste courage de mutiler son corps pour tarir en elle, d'un seul coup, les sources de la vie qu'elle était appelée à transmettre, va, sans pécher, s'offrir impunément les plaisirs du mariage. D'un côté l'angoisse et le péché, de l'autre la jouissance et la vertu. Ainsi du moins il apparaît, après ce qui a été dit plus haut, puisque l'acte conjugal exercé par la mutilée est objectivement bon : une copule régulière *per se apta ad generationem ;* tandis que celui de l'autre est objectivement mauvais, n'étant qu'une copule falsifiée, *per se non apta ad generationem.*

Eh bien ! oui, il n'y a pas d'échappatoire ; l'onaniste péchera chaque fois mortellement, et l'autre n'aura péché qu'une fois par la mutilation de son corps. Et cependant ?

Une appréciation aussi simpliste fausse la vérité, parce qu'elle en ignore une partie. Formulée comme un grief à la morale, elle serait une injustice. Elle appelle donc des remarques.

Pour juger équitablement, deux points de vue sont à considérer : l'un qui regarde la culpabilité, l'autre le mérite.

Au point de vue de la culpabilité, il serait injuste de ne considérer que le nombre des péchés, et d'omettre la gravité. Ce serait s'exposer, par ailleurs, à tomber dans l'erreur de ceux qui soutiennent que tous les péchés sont égaux : la trahison de Judas et l'adultère de la pécheresse. Si le nombre impressionne davantage les hommes, la qualité n'échappe pas à Dieu qui sonde les reins et les cœurs. Or, la femme qui d'un regard de concupiscence embrasse l'avenir de sa vie pour en jouir contre la loi de Dieu, commet certainement une faute plus grave que l'autre qui réserve l'avenir et n'entrevoit que la jouissance momentanée du présent. Son péché n'apparaît-il pas comme gros de tous les actes qu'elle se propose d'accomplir, et sa culpabilité numériquement unique ne porte-t-elle pas dans ses flancs comme une multitude de péchés ? Sans doute, si sincère-

ment elle a fait pénitence, elle a obtenu son pardon. Mais après l'absolution que le prêtre lui a donnée, quelle peine temporelle reste portée à son compte, dont il faudra, en ce monde ou en l'autre, faire la totale expiation avant d'entrer au royaume des cieux ! S'il est vrai que le plus exact panorama de notre vie est celui qui se déroule au regard de notre âme en la dernière heure, au seuil de notre éternité, quel sera chez les deux femmes, pénitentes à l'heure de la mort, le plus consolant : celui de la femme qui un par un, à mesure qu'ils auront été commis, aura pleuré et réparé ses péchés, ou celui de la femme qui, n'ayant eu qu'un péché, n'aura eu aussi qu'un regret ? Nous n'oserions pas trancher le débat, mais nos préférences vont à la première.

Vanter les avantages conquis par le péché, est-ce juger sainement ? C'est juger en homme terrestre, en fonction du plaisir, en adversaire de la loi à laquelle on s'efforce d'arracher quelque concession, et de son auteur à qui on marchande la reconnaissance et l'amour Or, même à ce point de vue terre-à-terre, *humanum dico,* est-il vrai que la mutilée s'en tiendra à son unique péché, et qu'elle récoltera la jouissance caressée dans un moment de folie ? Il est permis d'en douter. On peut, au contraire, avancer sans trop de témérité que chaque usage du mariage sera désormais pour elle une pierre d'achoppement, et si elle n'y prend soigneusement garde, une occasion de chute. Car la complaisance volontaire dans le plaisir goûté sans risque provoquera facilement l'approbation de l'acte libérateur peccamineux. Alors chaque usage du mariage s'accompagnerait d'un péché interne de même gravité que le premier qui eut sa réalisation externe. En de telles conjonctures, la situation de la mutilée serait-elle encore, toujours *humanum dico,* meilleure que celle de la femme intègre ? Qu'il sera difficile à cette malheureuse de pleurer sincèrement le péché qui, tarissant en elle les sources de la vie, a voué ses berceaux à rester vides et sa maison déserte, a privé la patrie de ses futurs défenseurs et le ciel de ses élus ! Ah ! si elle est sincère dans sa contrition, ne versera-t-elle pas plutôt des larmes de sang ? Le plaisir de la chair saurait-il retentir encore dans son âme, quand la joie véritable s'est envolée avec la possibilité d'accomplir jamais le noble devoir de transmettre la vie ? Ainsi le péché, dès ici-bas, porte avec lui son châtiment.

Nous avons donc raison de dire que, pour juger équitablement la condition de ces deux femmes, il faut porter le regard plus haut, et l'apprécier en fonction non du plaisir convoité par égoïsme et conquis par le péché, mais en fonction du devoir, du mérite et de l'amour. Car c'est bien en fonction de l'éternité qu'il faut apprécier notre vie et ses actes. Or, laquelle de ces deux femmes, *non jam humanum dico,* a le sort le plus beau, et le plus digne d'envie ? Déjà nous venons de le laisser entendre : ce n'est pas celle que le monde pense, la mutilée, mais l'autre. La première a lâchement déserté le champ de bataille ; la seconde peut livrer de glorieux combats et conquérir au péril de sa vie les mérites de l'éternité. La première n'a plus qu'à se lamenter sur d'irréparables ruines, la seconde peut aspirer à édifier un foyer toujours plus prospère. La première fait songer au figuier stérile : *ut quid terram occupat ?* la seconde au plant fécond de l'olivier. Voilà les perspectives infiniment plus belles, les possibilités infiniment plus élevées, chez l'une que chez l'autre.

Nous ne saurions donc admettre la conclusion à laquelle se rallie, en résigné qui gémit sans doute, notre consultant : « Voilà donc la mère des trois enfants (la mutilée) en situation d'avoir maintenant la paix de la conscience, et la mère des neuf enfants (l'onaniste) conduite à vivre dans le péché jusqu'à son retour d'âge. » De là à dire : « Elle aurait meilleur compte à imiter sa compagne, » il n'y a qu'un pas. Elle, l'onaniste, sera tentée de le franchir, si elle raisonne en fonction du plaisir, du moindre effort. Mais elle ne le franchira pas sans un très grave péché. Et si elle regarde comme un bien l'usage du mariage susceptible de procurer le plaisir sans les charges, sans compter que « *non sunt facienda mala ut eveniant bona,* » il est fort à craindre que sa conscience obérée d'un lourd péché ne retrouve plus la pénitence nécessaire pour le regretter sincèrement, et que le plaisir encore envisagé à l'exclusion des charges afférentes ne multiplie à son actif en une longue séquelle, les graves culpabilités. La paix de la conscience au prix du péché, est-ce la paix ? Ne confondons pas le repos de l'appétit satisfait et le contentement de l'égoïsme avec la paix de l'âme dans la conscience du devoir accompli. En continuant de poser, chaque fois qu'elle usera du mariage, un acte parfaitement régulier, la mutilée qui, de ce fait, ne commettra pas de péché et partant, *positis ponendis,* agira « en sûreté de conscience, » trouvera-t-elle dans ce plaisir de l'acte conjugal la véritable joie qui est celle de la conscience sans remords ?

Bref, que dire à l'onaniste ? D'abord, que l'usage du mariage, tel qu'elle le pratique, est un péché grave. Ensuite, qu'elle commettrait une nouvelle faute, encore plus grave, en se soumettant à la mutilation volontaire dans le but d'empêcher toute conception. Pour lui faire accepter son devoir, c'est-à-dire, ou bien l'usage régulier du mariage avec les éventualités qu'il comporte, ou bien la garde de la continence, vous vous inspirerez des conseils donnés par l'*Ami* en 1929 p. 354 et suiv. Puisqu'elle est chrétienne, elle comprendra vos raisons et entendra vos conseils. Sans doute, devant ses objections, vous serez amené à lui indiquer l'usage du mariage au temps dit « d'agénésie. » Vous le ferez avec toute la réserve et la prudence que comporte un sujet aussi délicat, pour n'être pas plus affirmatif qu'il ne convient. (Voyez encore à ce sujet l'*Ami* 1931, p. 193). Vous pourrez aussi lui exposer la licéité des actes incomplets *ad fovendum amorem,* si toutefois

son mari est capable de s'en tenir pour satisfait (voir ci dessus, p. 133). Mais, comme il est peu chrétien, il est à craindre fort qu'il s'y refuse : qu'elle se soumette alors généreusement à tout son devoir. Enfin, si son mari en venait à décider de pratiquer l'onanisme pour son compte personnel, rappelez, en temps opportun, les justes motifs qui excuseraient la femme d'une coopération matérielle, jamais formelle, selon les paroles de l'encyclique *Casti Connubii :* « Il n'est pas rare qu'un des deux époux subisse le péché plus qu'il ne le commet, lorsque, pour une raison tout à fait grave, il laisse se produire une perversion de l'ordre qu'il ne veut pas lui-même ; il en reste, par suite, innocent, pourvu qu'alors il se souvienne aussi de la loi de charité, *et ne néglige pas de dissuader et d'éloigner du péché son conjoint.* » Cette dernière éventualité ne se présentera sans doute pas tout de suite. Enfin, — comme vous le dites fort bien, ce qui nous dispense d'insister, — la prière et la pratique des sacrements s'imposent au premier chef, et avant toute autre considération, puisqu'ils sont le moyen normal d'obtenir l'indispensable secours de la grâce.

En toute hypothèse, demeurez ferme pour maintenir les principes, en vous souvenant des graves paroles de Pie XI aux confesseurs dans l'encyclique citée, mais aussi extrêmement bon, condescendant, plein de miséricorde et de pitié pour cette âme un instant défaillante, mais encore capable de redressement et de généreux effort.

Puissent vos deux pénitentes s'abîmer dans les sentiments d'une sincère contrition pour les fautes du passé ! Dieu, qui sonde les reins et les cœurs, a pour chacune, dans sa miséricorde infinie, un généreux pardon. Au lieu de se réjouir et de se jalouser dans la poursuite d'un plaisir momentané, qu'elles élèvent leur cœur plus haut et rivalisent, dans une sainte émulation d'amour repentant et de généreuse acceptation du sacrifice, pour la gloire du Maître qui tient en réserve la juste récompense du devoir accompli.

Q. — Deux questions sur l'extrême-onction.

1° Dans les Tables de l'*Ami* 1909-1923, p. 331, on indique comme formules conditionnelles : (col. 1) *si tu es capax*, et (col. 2) *si tu es dispositus*. Il me semble que cette dernière formule est plutôt déconseillée...

2° Lorsqu'on croit devoir donner l'extrême-onction sous condition, quand faut-il prononcer celle-ci ? Est-ce avant : *in nomine Patris ...extinguatur ;* ou bien est-ce à l'occasion de chaque onction, par ex. : *indulgeat tibi Dominus,* SI TU ES CAPAX, *quidquid per visum deliquisti,* etc.

R. — Pour en finir une bonne fois avec les hésitations sur ce point, rappelons la doctrine reçue : elle a pour fondement solide la *reviviscence* du sacrement d'extrême-onction quant à ses effets.

1. L'extrême-onction est un sacrement des vivants qui, normalement, doit être reçu en état de grâce et a pour effets de soulager l'âme du malade, d'effacer les restes du péché, et de recommander à la miséricorde divine, au spirituel et au temporel, le chrétien en péril de mort. Normalement donc, l'extrême-onction ne doit pas tenir lieu du sacrement de pénitence, seul institué directement pour remettre les péchés. Toutefois, si le malade en état de péché mortel est incapable de recevoir le sacrement de pénitence (par exemple s'il est privé de sentiment), l'extrême-onction confère à ce malade, pourvu qu'il ait l'attrition au moins habituelle, la grâce de la justification. C'est ce que dit S. Jacques : *et si in peccatis sit, remittentur ei.* Cette purification du péché mortel par l'extrême-onction ne doit pas être considérée comme un *per accidens ;* c'est un effet normal et propre, lorsque le sacrement de pénitence ne peut être reçu. Voir *Ami* 1924, p. 289-290.

2. C'est une doctrine communément admise que le sacrement d'extrême-onction peut « revivre, » au sens où les théologiens modernes ont appliqué aux sacrements la théorie de la reviviscence. Il peut se faire, en effet, qu'au moment où le malade reçoit validement (avec une intention purement habituelle) l'extrême-onction, un défaut d'attrition empêche l'effet du sacrement. Le sacrement est donc valide, mais informe. Il ne produira son effet qu'au moment où l'*obex* sera enlevé. D'une part, en effet, le titre à la grâce du sacrement, à savoir la recommandation du malade à la miséricorde divine, demeure aussi longtemps que demeure le danger et appelle la grâce divine ; c'est pourquoi l'Eglise prescrit de ne pas réitérer le sacrement au cours de la même maladie. Mais d'autre part, à l'absence d'attrition peut succeder, chez le malade, dans un moment de lucidité, un acte de repentir suffisant pour enlever l'obstacle à l'efficacité sacramentelle. La conclusion s'impose donc : à ce moment-là, mais à ce moment-là seulement, l'extrême-onction produira son effet et, dans l'hypothèse du pécheur incapable de se confesser, cet effet sera la justification même de l'âme.

3. La conclusion pratique qui s'impose est celle-ci : JAMAIS il ne faut conférer le sacrement d'extrême-onction sous la condition : *si rite es dispositus.* Si l'*Ami* a pu parler en ce sens en 1909, p. 734, il a fait, depuis, des déclarations assez nettes pour que ne subsiste aucun doute : voir en particulier 1920, p. 673.

Voici ce qu'écrit à ce sujet l'excellent théologien de l'extrême-onction, le P. KERN :

« Jamais l'extrême-onction ne doit être administrée sous la condition : *si tu es disposé.* Si en effet cette condition est apposée et que le sujet apporte à la réception du sacrement une « fiction, même simplement matérielle » (c'est-à-dire l'absence d'attrition, même *hic et nunc* involontaire), « il n'y a pas de sacrement administré. D'où il suit que, même si dans la suite, peut-être même au moment de la mort, le malade corrige son défaut de disposition, il ne peut plus recevoir aucun fruit de ce sacrement salutaire. D'ailleurs cette règle n'est pas propre à l'extrême-onction, mais elle vaut pour tous les sacrements qui peuvent revivre. Concevons, par exemple, quelles suites épouvantables aurait le sacrement de l'ordre conféré par l'évêque à un sujet indigne, sous cette condition : *si tu en es digne !* Donc, l'extrême-onction doit être appliquée sous condition,